

Filosofía y nación: el (o)caso de Augusto Salazar Bondy⁴⁵

Philosophy and nation: the case of Augusto Salazar Bondy

Jeremy Trujillo Roca⁴⁶

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
david.trujillo03@unmsm.edu.pe
ORCID: 0000-0002-8502-8824

Resumen

El presente artículo examina el vínculo entre filosofía y nación en el Perú a partir de la figura paradigmática de Augusto Salazar Bondy, cuya obra y praxis intelectual evidencian las tensiones propias del ethos peruano. Se sostiene que el Perú careció históricamente de un marco social e institucional que legitimara la figura del filósofo, situación que derivó en una relación ambivalente con la reflexión sistemática. A diferencia de la tradición griega o germánica, donde la filosofía se integró orgánicamente en la cultura, el ethos peruano privilegió formas narrativas, estéticas y prácticas que relegaron la conceptualización sistemática a un plano secundario. En este contexto, Salazar Bondy encarna un gesto singular: no solo diagnostica la condición inauténtica y dependiente de la filosofía peruana, sino que realiza un intento programático por revertirla mediante la educación, la praxis política y la reconstrucción cultural. El artículo muestra que la recepción de Salazar Bondy se expresa en múltiples esferas — histórica, pedagógica, política y literaria—, frecuentemente desvinculadas del rigor estrictamente filosófico, lo que revela el modo en que el ethos peruano reinterpreta la experiencia filosófica.

Palabras clave: Salazar Bondy, nación, ethos, educación, praxis.

Abstract

This article examines the link between philosophy and nation in Peru based on the paradigmatic figure of Augusto Salazar Bondy, whose work and intellectual

⁴⁵ El presente artículo es la edición extendida de un primer manuscrito publicado en el blog del Grupo de Investigación “Filosofía y Liberación” que se titula “*Filosofía y nación: el caso de Augusto Salazar Bondy*” (cf. <https://filosofiayliberacion.wordpress.com/2025/06/22/filosofia-y-nacion-el-caso-de-augusto-salazar-bondy/>). Se corrigieron algunos errores de redacción y se añadieron referencias para mayor rigurosidad académica. Asimismo, se redactó un tercer subapartado —desde mi punto de vista, el más interesante de todos— donde se discute e interpreta el *ocaso* del proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy desde la producción reciente de la filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

* Estudiante de Maestría con mención en Historia de la Filosofía por la UNMSM. Además, bachiller en Filosofía por la misma institución. Su interés académico gira en torno a la estética y la filosofía latinoamericana. Docente preuniversitario y colaborador en espacios de formación y debate filosófico como el Grupo de Investigación de la “Filosofía y Liberación” y el Grupo de Estudios Peruanos “Láudano”.

praxis reveal the tensions inherent in the Peruvian ethos. It argues that Peru historically lacked a social and institutional framework that legitimized the figure of the philosopher, a situation that led to an ambivalent relationship with systematic reflection. Unlike the Greek or Germanic traditions, where philosophy was organically integrated into culture, the Peruvian ethos privileged narrative, aesthetic, and practical forms that relegated systematic conceptualization to a secondary level. In this context, Salazar Bondy embodies a singular gesture: he not only diagnoses the inauthentic and dependent condition of Peruvian philosophy, but also makes a programmatic attempt to reverse it through education, political praxis, and cultural reconstruction. The article shows that Salazar Bondy's reception is expressed in multiple spheres—historical, pedagogical, political, and literary—often disconnected from strictly philosophical rigor, revealing how the Peruvian ethos reinterprets the philosophical experience.

Keywords: Salazar Bondy, philosophy, nation, Peru, ethos, education, praxis.

Fecha de envío: 05/9/2025 **Fecha de aceptación:** 30/11/2025

Introducción

La vida de muchos filósofos transcurre silenciosamente y sin mayor brillo ante los ojos de numerosos académicos peruanos, y no es casualidad. No lo es, porque, entre nosotros, el filósofo es una figura extraña, grotesca, insípida, a veces subversiva o contradictoria, y siempre en constante peligro de extinción. Jamás la sociedad peruana se molestó en legitimar al filósofo. Y esta decisión no fue por un desprecio explícito, sino más bien por una sutil indiferencia —e incluso ignorancia— hacia la figura de este personaje de presunta naturaleza exótica. Por eso, es comprensible que la escena cultural peruana siempre haya mostrado apatía hacia sus filósofos y, en cambio, destaque lujuriosamente a sus historiadores o literatos, figuras que se consideran portadoras de una sabiduría singular, capaces de satisfacer la necesidad metafísica tanto de la opinión académica como de la curiosidad popular en el Perú⁴⁷.

En ese sentido, las palabras de Nietzsche (2003) sobre la legitimación que otorgaron los griegos a la figura del filósofo cobran pleno sentido: para ellos, el filósofo no fue un cometa imprevisible ni un peregrino solitario surgido «por azar», sino alguien cuya cultura reconoció y amparó (pp. 39-40), incluso en sus

⁴⁷ Sostengo tentativamente que una de las raíces de esta peculiar forma de reconocimiento se encuentra en el estilo de nuestra lengua: el español. En esta, se manifiesta la tendencia histórica y literaria. El ejemplo es Cervantes —a quien algunos pensadores llaman el primer filósofo español— cuando escribe el *Quijote*, obra fundacional de la novela moderna. Allí, el registro de los hechos se entrelaza con la invención imaginativa, la ironía y la reflexión sobre la propia narración. En consecuencia, la lengua española parece que tiene una inclinación hacia lo estético y no se limita a la sistematicidad lógica de la filosofía alemana o la precisión conceptual de la inglesa. Se articula en clave narrativa, crítica y experiencial, dando lugar a un modo peculiar de filosofar.

formas más excéntricas. Así lo ilustra el caso de Diógenes de Sinope, cuya actitud radical no impidió que recibiera la admiración de Alejandro Magno. Las anécdotas que relata Diógenes Laercio (2007) en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* muestran cómo el conquistador griego llegó a expresar una alta estima por el filósofo cínico en la siguiente frase: «Si no fuera Alejandro, querría ser Diógenes» (VI, 32). Esa frase condensa respeto y reconocimiento, pues supone que la vida filosófica podía equipararse —e incluso superar— al poder político y militar, al punto de convertirse en un ideal digno de emulación.

El lugar de la filosofía en el Perú, sin embargo, resulta no solo muy distinto, sino incluso opuesto al contexto griego. En lugar de un entorno cultural que acogiera y legitimara al filósofo, lo que se advierte en el Perú es un escenario adverso a estas “estrellas fugaces”: figuras de gran brillo intelectual, aunque episódicas y frágiles, surgidas más por circunstancias fortuitas que por un *ethos* capaz de sostenerlas. Existen muchos ejemplos que calzarían muy bien en nuestra descripción, pero el caso más ilustrativo es el de Augusto Salazar Bondy, quien además fue el primer filósofo que mostró esta situación precaria o adversa en la que se desarrolla la filosofía en el Perú.

Ahora bien, es probable que el lector perspicaz se pregunte de inmediato: ¿cómo puede un filósofo —figura por excelencia incomprensida y aparentemente ajena a la sociedad peruana— dejar una huella tan profunda en su patria y en la posteridad académica? ¿No se trata, acaso, de una contradicción? La respuesta, en realidad, es bastante sencilla. El recuerdo de Salazar persiste, sí, pero no en la opinión popular, sino únicamente en quienes se dedican a la filosofía⁴⁸. Y más aún: ni siquiera en todas las *escuelas de filosofía* del país se encuentra presente la figura de Salazar Bondy, sino principalmente en la «Escuela de San Marcos»⁴⁹. No es casual, entonces, que la presente reflexión sobre el maestro Salazar surja de alguien que deambula en el ámbito de la filosofía peruana —y, con mayor precisión, en dicha escuela—, y no en otro espacio académico. Resultaría extraño que un historiador elaborara una reflexión semejante, y prácticamente impensable que naciera de la voluntad de un literato. Asimismo, causaría gran sorpresa que una valoración de esta índole surgiera en

⁴⁸ Es curioso que en la urbanización donde he vivido desde niño exista la Institución Educativa N.º 3072 “Augusto Salazar Bondy” y que muchos de mis vecinos no sepan quién fue este hombre. De hecho, yo mismo lo descubrí recién cuando cursé la clase de historia de la filosofía peruana en una academia preuniversitaria. En esa clase conocí la importancia de esta figura central en la reforma educativa del gobierno de Juan Velasco Alvarado.

⁴⁹ Esta denominación es de mi autoría. Llamo «Escuela de San Marcos» al grupo académico conformado por los profesores que desarrollan o desarrollaron investigaciones de índole filosófica en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Aunque no se cuenta con un estudio exhaustivo y actualizado sobre esta *escuela*, sí se cuenta con una antología menor, de carácter recopilatorio y rapsódico, que aborda pasajes de la obra de algunos de sus miembros más destacados: Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara, Juan Abugattás y Zenón Depaz (Véase. Quiroz, R. (2019). *Ni calco ni copia. Antología de la filosofía peruana contemporánea*. Solar Ediciones).

otras escuelas de filosofía del país, donde el nombre “Augusto Salazar Bondy” ni siquiera figura en el léxico académico cotidiano.

No conforme con lo dicho, me atrevo a señalar un hecho aún más inquietante: el reconocimiento mediático que tiene Salazar Bondy —incluso entre los filósofos de la *Escuela de San Marcos* y algunos académicos no especializados en filosofía— no se debe propiamente al valor filosófico de su obra (v.g. la reflexión sobre el concepto de valor, el ser irreal, la dominación, etc.), sino a la medida en que esta se interpreta en clave histórica, política o literaria. Esta circunstancia revela, aunque de manera sutil, el estado de subordinación en el que se encuentra la filosofía en nuestro país. El discurso filosófico carece de legitimidad propia y se subsume a otros discursos culturalmente más aceptados.

A partir de este panorama, se infieren dos ideas fundamentales. En primer lugar, la figura del filósofo, tal como se legitimó en la tradición griega, resulta profundamente incompatible con el *ethos peruano*⁵⁰; de ahí que imponer aquella concepción de filosofía no solo sea un gesto producto de nuestra condición de *dominación*, sino también un esfuerzo estéril y absurdo. En segundo lugar, Augusto Salazar Bondy constituye un ejemplo paradigmático de lo que consiste filosofar en el Perú: no solo por los grandes logros que alcanzó con su obra y su praxis política en vida, sino, sobre todo, por la manera en que se lo reconoce —e interpreta— tras su muerte. Este último aspecto adquiere una relevancia particular en el contexto actual, pues permite reconocer no solo la presencia —o la *sombra*— de Augusto Salazar Bondy en la Escuela de San Marcos, sino también la posibilidad de trascenderla.

A partir de las dos inferencias señaladas, este artículo se propone mostrar el *caso* de Augusto Salazar Bondy como ejemplo paradigmático del vínculo entre filosofía y nación, es decir, de lo que significa filosofar en el Perú. Al mismo tiempo, se plantea interrogar el *ocaso* de dicha figura como signo de un tránsito en nuestro modo de filosofar y, en particular, en la tradición de la *Escuela de San Marcos*.

1. El *ethos peruano* o de la legitimación de la filosofía en el Perú

1.1. Diferencia entre «*ethos*» y «*Kultur*»

Respecto a la primera tesis, se sabe que la cultura de un pueblo es la expresión concreta de su *ethos histórico*. En otras palabras, las expresiones de la vida como el arte, el derecho, la religión o la lengua de una comunidad no son simples productos arbitrarios, sino manifestaciones del modo en que ese pueblo entiende el mundo, se entiende a sí mismo y, sobre todo, actúa en su realidad.

Los filósofos alemanes del siglo XIX —en particular Hegel— emplearon el término *Kultur* para designar el *ethos* de un pueblo, conforme a la orientación

⁵⁰ Uso la palabra *ethos* en el mismo sentido que lo usa Bolívar Echeverría al referirse al *ethos histórico* como un principio que organiza la vida social y configura el mundo de la vida en general.

idealista de su pensamiento. En esta concepción, las expresiones de la vida humana son despojadas de su carácter material, pues la *Kultur* suele aludir a las expresiones más elevadas de la existencia humana —el arte, la religión y la filosofía—, entendidas como manifestaciones históricas del *Geist* (*Espíritu*). Este, a su vez, constituye el principio racional y creador que, siendo invisible, se objetiva y reconoce a sí mismo en la cultura como su supuesta expresión visible y concreta. Se trata de una concepción ensimismada del *ethos histórico* de un pueblo.

No causa sorpresa que dicha concepción diera origen a la identidad nacional germana, cuya base no residía en ámbitos materiales de la cultura —como la técnica, la política o el derecho—, sino en aquellas formas de vida superiores que se manifestaron en el arte romántico, la religión protestante y la filosofía idealista. De este modo, los aún fragmentados feudos germanos llegaron a concebirse —por obra de sus propios intelectuales— como el único espacio donde la antigua “gracia divina” se habría secularizado en forma de *Espíritu* y se manifestaba, ahora, como *cultura*. En consecuencia, los demás pueblos quedaron implícitamente excluidos de esa “revelación” del *Geist* y, por tanto, privados del privilegio de aquella “gracia”⁵¹. En síntesis, los pensadores alemanes construyeron el mito de que su *ethos* era superior al de los demás pueblos: no se trataba de un simple eurocentrismo, sino de un radical germanocentrismo. Pocas expresiones del pensamiento moderno revelan un ensimismamiento intelectual tan profundo como este.

Un ejemplo de esa actitud germanocéntrica se advierte en Hegel (2005), quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* sostiene que América es el continente del porvenir y que, hasta ahora, no ha desempeñado un rol relevante en la historia universal. Lo mismo sucede cuando se pronuncia sobre España, que aparece como una potencia “premoderna” y vehículo de expansión religiosa —particularmente *católica*—, pero no como protagonista del espíritu racional de Europa. Hegel reconoce que España desempeñó un papel importante en la defensa de la cristiandad durante las cruzadas contra los musulmanes; sin embargo, sostiene que ese “*espíritu caballeresco*” estuvo impregnado de fanatismo y de la barbarie de la Inquisición⁵², lo que la aleja del verdadero progreso del Espíritu. En otras palabras, España —y, por extensión, sus colonias

⁵¹ Sobre la formación del término “cultura” a partir de la secularización del concepto teológico de “gracia”, véase el capítulo V del libro *El mito de la cultura* (1996), titulado “La génesis de la idea metafísica de cultura. El «Reino de la Gracia» al «Reino de la Cultura»” (pp. 135-158).

⁵² “the particular means by which royal power in Spain consolidated itself was the Inquisition. It was actually instituted for the persecution and extermination of covert Jews, Freemasons, and heretics. But this tribunal soon took on a political character by targeting the enemies of the state. So the Inquisition made the despotic power of the kings secure, for it set itself above the bishops and archbishops, and could have these figures themselves summoned before it. The vast confiscation of goods [from the accused] enriched the state treasury enormously” (Hegel, 2025, p. 329).

americanas— quedaron relegadas a una posición marginal respecto de la historia y la cultura desde la filosofía idealista de Hegel.

No obstante, esta tendencia idealista de los pensadores germanos se equivoca al sustituir el concepto de *ethos* por el de *espíritu*, desplazando así la comprensión histórica y material de la cultura hacia una dimensión metafísica y abstracta, susceptible de ser interpretada desde el fanatismo nacional. En tal operación se consuma la identificación entre “cultura” y “autoconciencia del Espíritu”, lo que conduce a una mistificación de las formas históricas concretas bajo la apariencia de un proceso racional universal. Frente a ello, Gustavo Bueno formula una crítica decisiva en *El mito de la cultura* (1996), donde sostiene que la noción de *Kultur* se ha convertido en una idea sustantivada y moralmente cargada, mediante la cual Europa pretendió legitimar su hegemonía histórica. Para Bueno, la cultura no constituye una esencia espiritual ni un estadio teleológico del desarrollo humano, sino un sistema de procesos materiales, institucionales y técnicos que adquieren configuración histórica en cada sociedad concreta⁵³. De este modo, desmonta el supuesto universalismo del idealismo hegeliano y devuelve al concepto de cultura su carácter plural, conflictivo y político.

1.2. *El ethos peruano*

Desde la perspectiva anterior, el *ethos peruano* —lejos de constituir una carencia de la “gracia” de la cultura o una forma incompleta del “espíritu racional”— debe entenderse como una configuración histórica y simbólica de la vida social, esto es, como una forma particular de articular la producción material, el pensamiento y la sensibilidad en el horizonte de la modernidad capitalista. El *ethos* expresa la manera en que una comunidad enfrenta las contradicciones del mundo moderno y les confiere una significación ética y estética propias (Echeverría, 2000). Así, el *ethos* peruano puede comprenderse como una figura específica de la cultura humana, marcada por un modo de racionalidad que no se subordina enteramente al ideal ilustrado de la interioridad reflexiva, sino que integra la historia, la narración y la afectividad como vías legítimas de sentido.

Por lo tanto, el *ethos* peruano manifiesta cierta indiferencia hacia la filosofía —como se mencionó anteriormente—, solo si se lo evalúa bajo parámetros ajenos, en particular los del *ethos* griego antiguo o, con mayor razón, los del *ethos* germano. En este último caso, la cultura se edificó sobre la exaltación del pensamiento como principio formativo de la vida. Basta recordar el ideal humanista de *Bildung*, concebido por los intelectuales alemanes del siglo XIX —de Humboldt a Hegel— como el proceso mediante el cual el individuo

⁵³ “la concepción [materialista de la cultura es aquella] que incita a aplicar sistemáticamente una metodología que permita determinar las fuentes «materiales» (biológicas, etológicas, económicas) de la cultura humana, en todas sus formas, y la dependencia de la cultura respecto de estas condiciones naturales (entendiendo «natural» aquí en el sentido genérico y no en el sentido específico” (Bueno, 1996, p. 93).

alcanza su plenitud espiritual a través del cultivo de las artes, la ciencia y la filosofía. Tal concepción, más que un simple programa educativo, constituía un proyecto político y simbólico: el intento de fundar la unidad nacional alemana en torno a la *Kultur*, entendida como el espacio de realización del espíritu. De ese modo, el arte, la ciencia y la filosofía se erigieron como el núcleo de la identidad moderna alemana, el fundamento “espiritual” y “moral” de su *ethos*. Ahora bien, si esa perspectiva —la de una cultura definida por la racionalidad reflexiva y el cultivo interior del espíritu— se erige como criterio universal para juzgar otras experiencias históricas, ¿no implica ello un reduccionismo culturalista? ¿No supondría, en el fondo, imponer una sola forma de racionalidad —la germana— como medida de toda expresión cultural, negando así la posibilidad de otros modos de habitar la modernidad?

En contraste, el Perú formó su *ethos* sobre una estructura distinta, mestiza y plural —no homogénea y singular—, donde la racionalidad no se concibe como dominio de lo abstracto, sino como una práctica que articula la narración, la memoria y la experiencia comunitaria. Su racionalidad no se despliega tanto en la sistematización conceptual como en la elaboración simbólica de la experiencia compartida. En lugar de la interioridad reflexiva que caracteriza al *ethos* germano, aquí predomina una *racionalidad narrativa y práctica*, en la que el saber emerge del entrelazamiento entre historia y vida cotidiana. Este modo de habitar la modernidad —*barroco*, en el sentido echevarriano— no opone razón y sentimiento, sino que los reconcilia en una búsqueda ética de sentido que hace de la existencia misma una forma de pensamiento. Más que indiferente, el *ethos* peruano puede describirse como *disidente* frente a la filosofía académica: no la rechaza, pero la reinterpreta desde su propio horizonte simbólico y vital.

Por ello, cuando surja la tentación de interpretar el *ethos* peruano como “indiferente hacia la filosofía”, no debe llevarnos a concluir —de modo apresurado o dogmático— que la reflexión filosófica sea imposible para los peruanos. La aparente indiferencia no señala ausencia de pensamiento crítico, sino una forma distinta de relacionarse con la filosofía, que privilegia otros modelos para abordarla, en contraste con los modelos académicos heredados de Europa. Asimismo, conviene evitar el exceso de los catedráticos que fantasean con la idea de que la filosofía nació y murió con los griegos. Tal idea responde más a un prejuicio histórico y epistemológico que a un análisis riguroso de las formas del pensamiento. Surge por motivaciones psicológicas, no lógicas; obedecen al ímpetu, no a la rigurosidad historiográfica⁵⁴.

⁵⁴ Un estudio riguroso de la historia de la filosofía debe comenzar por cuestionar el *helenocentrismo*, entendido no como una creación de los propios griegos, sino como una construcción del *germanocentrismo filosófico* que, desde el siglo XVIII, erigió a Grecia como el origen absoluto del pensamiento occidental. Esta lectura idealista propone el mito de una Grecia pura y autosuficiente y oculta su profunda deuda con las culturas orientales. Sin embargo, los propios filósofos griegos —Platón y Aristóteles, entre otros— reconocieron la influencia egipcia y oriental en su saber. Sobre la crítica a este *helenocentrismo* y la revalorización

§ 1.3. La legitimación de la filosofía en el Perú

En efecto, los temas filosóficos despiertan interés y pasión entre los peruanos; lo que varía es la forma en que se abordan: con frecuencia desde la historia, la literatura, la política u otras manifestaciones culturales, en lugar de hacerlo según los cánones de la filosofía académica. En este contexto, se comprende mejor que la pretensión salazariana de legitimar la filosofía en el Perú supuso un esfuerzo doble: comprender el *ethos* peruano —como ejercicio de autoconciencia crítica— y, al mismo tiempo, reconfigurarlo desde sus bases. Para él, era posible hacer *tabula rasa* de la cultura imitativa peruana e iniciar un nuevo ciclo mediante la educación y la transformación política, de modo que surgiera un filosofar auténtico, genuino y creativo, capaz de dialogar con la tradición europea sin imitarla. En ausencia de una cultura capaz de sustentar la filosofía y otorgarle sentido, el resultado es un filosofar inauténtico y mistificado, según lo señala el propio Salazar Bondy (2004):

la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da, según esto, el caso de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mixtificado. (p. 100)

Así, es evidente que la filosofía y el *ethos* histórico de una nación mantienen un vínculo mucho más estrecho de lo que suelen suponer muchos intelectuales. A diferencia de Europa, en América Latina esta relación se extiende a todo el continente: los filósofos latinoamericanos han trabajado, con frecuencia, en los márgenes de las instituciones universitarias, cultivando un estilo ensayístico que oscila entre la ironía y el desengaño. Por ello, aunque nuestra filosofía puede carecer de la estructura académica convencional, conserva memoria, sensibilidad y profundidad histórica; puede no ser sistemática, pero sí poseer un carácter estético, como lo subraya Gaos (1990):

El pensamiento hispano-americano contemporáneo es un pensamiento característicamente estético, en una primera acepción muy propia del término, ante todo por aquello en que se dan la calidad y excelencia aludidas: sus formas de expresión y comunicación; sus formas verbales, literarias, escritas y orales; sus formas en la acepción de los géneros literarios y de expresión y comunicación, en general, que usa, que prefiere, y en la acepción del estilo. (p. 59)

A pesar de su agudeza, el diagnóstico de Gaos corre el riesgo de quedar subsumido bajo una lectura historicista heredada de Dilthey, según la cual las filosofías no sistemáticas serían síntomas de crisis cultural o de insuficiencia intelectual. Como advierte González Di Piero (2000), el historicismo de Gaos no procede tanto de Ortega como directamente de Dilthey, lo que explica su tendencia a interpretar la filosofía latinoamericana desde categorías que la sitúan en una posición de déficit estructural. Aunque Gaos intenta reivindicar el

de las raíces orientales —en particular semitas— de la filosofía griega (Dussel, 1994, 2012).

“pensamiento hispanoamericano” —principalmente a su maestro Ortega—, al no superar la dicotomía entre “filosofía sistemática” y “pensamiento estético”, termina reforzando la idea de una carencia más que afirmando una modalidad propia de reflexión filosófica. En última instancia, su planteamiento se sostiene más en una afinidad hispánica y psicológica que en una crítica lógica del germanocentrismo que pretendía superar. Debía cuestionar a Dilthey desde sus cimientos, no aplicarlo, con ciertas modificaciones, al estudio de la historia de la filosofía iberoamericana.

La crítica principal, entonces, es de orden metodológico: al adoptar sin suficiente distancia el marco diltheyano, Gaos termina trasladando a América Latina la noción de que la falta de sistematicidad supone una deficiencia estructural del pensamiento. De ese modo, confunde forma expresiva con valor epistemológico. En lugar de comprender la estilística ensayística o narrativa —tan propia de nuestro *ethos*— como un modo legítimo de conceptualización, la relega implícitamente a un plano secundario o meramente ornamental. Sin embargo, esta forma estética no es una carencia, sino una racionalidad encarnada y hermenéutica que articula reflexión y experiencia, pensamiento y vida. Reconocerlo exige un cambio de perspectiva y superar el *historicismo*: estudiar la filosofía latinoamericana desde sus propios géneros y funciones simbólicas, sin reducir su potencia teórica a los modelos foráneos de sistematicidad y abstracción.

Augusto Salazar Bondy —discípulo de Gaos durante su estancia en México— asume el diagnóstico historicista de su maestro, pero lo lleva a un plano más radical. Este gesto puede interpretarse de manera distinta según el lugar desde donde se lea: desde España, ser *radical* sería prolongar teóricamente el historicismo gaosiano y orteguiano; desde el Perú y América Latina, en cambio, serlo supone la transformación de la realidad en una praxis filosófico-política orientada a la crítica de la dominación cultural.

Esa diferencia de enfoque entre España y América Latina se hace más evidente cuando se compara a Salazar con Ortega. En Ortega, la conciencia de las circunstancias españolas conduce a una *crítica regeneradora*: su filosofía busca elevar a España al nivel de Europa mediante la cultura y la educación. En Salazar, en cambio, la conciencia de las circunstancias peruanas —o del *ethos*— conduce a una *crítica emancipadora*: su filosofía busca liberar no solo a su país, sino a América Latina de la dominación colonial y construir una cultura propia. Desde España, Ortega ve en la filosofía sistemática europea un modelo formativo moderno, opuesto a la escolástica hispana de carácter supuestamente atrasado; desde Perú, Salazar la concibe como un horizonte a conquistar desde la liberación política. Ambos comparten la convicción de que la filosofía sistemática es la forma genuina y correcta de filosofar, pero mientras Ortega aspira a modernizar una nación decadente, Salazar busca liberar un continente dependiente.

Desde esta perspectiva, Salazar se interroga por las causas del carácter estético y asistemático de la filosofía peruana, así como por la posibilidad de transformarlo. A la primera cuestión responde que nuestra filosofía es asistemática porque se halla en una condición de dominación: es una cultura

mistificada e inauténtica (Salazar Bondy, 1969, pp. 61–62). En otras palabras, el carácter estético —que él vincula con lo picaresco y lo barroco— sería el producto de una conciencia enajenada que ha normalizado la improvisación por encima de la reflexión rigurosa. Esta tendencia, heredada de la tradición hispánica, se percibe como una desviación respecto de nuestro “verdadero ser”, el cual, según sugiere Salazar Bondy (1967), se hallaría en las raíces andinas de nuestra cultura:

la filosofía que encontramos en el Perú a partir del siglo XVI está y seguirá estando por mucho tiempo movida por impulsos y alimentada por motivos ajenos y en lo fundamental contrarios a la *tradición de la cultura anterior* y a las *formas subsistentes* de ella que nutren a las grandes masas indígenas. (pp. 11-12)

Sin embargo, aunque Salazar parece identificar en el *ethos andino* el núcleo originario de autenticidad cultural, no desarrolla esta intuición. En cuanto a la segunda cuestión, sostiene que solo una transformación política y social decisiva permitirá superar la mistificación y generar una filosofía verdaderamente nacional y sistemática: “La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación” (Salazar Bondy, 2004, p. 117). En síntesis, su tesis puede expresarse en un apotegma: *la nación sin filosofía es vacía; la filosofía sin nación es ciega*.

Ahora bien, la lectura salazariana del carácter estético de la filosofía como síntoma de inautenticidad podría invertirse: aquello que interpreta como carencia puede entenderse, más bien, como una forma distinta —y legítima— de racionalidad. La filosofía peruana no es ilegítima porque nuestro *ethos* rechaza la filosofía o porque esté culturalmente mal situada, sino porque carece de pensadores capaces de comprender e interpretar ese *ethos*. Muchos filósofos peruanos conocen mejor el *ethos* de Virginia, Berlín o Londres que el de las provincias del Perú. Por eso no advierten que el *ethos* peruano se manifiesta, una y otra vez, en la ironía y el desengaño: una disposición que, lejos de impedir el filosofar, lo legitima de un modo singular, ajeno a los cánones académicos pero fiel a nuestra experiencia histórica.

La filosofía peruana no necesita adoptar un estilo rígido, lógico o sistemático para ser “profunda” o “auténtica”. La tendencia estética no es un defecto ni una consecuencia de la inestabilidad política, como podría sugerir una lectura diltheyana, sino una concepción materialista de la filosofía, en contraste con la concepción idealista alemana que impone la sistematicidad vacua como medida universal. Recordemos que incluso Platón, modelo de “filosofía sistemática”, no fue estrictamente sistemático y, sin embargo, su obra sigue siendo profundamente influyente. En este sentido, el tono estético permite comunicar su propio sentido, criticar la realidad y afirmar una voz filosófica auténtica sin someterse a criterios externos. Paradójicamente, Salazar mismo encarna este tipo de pensamiento estético, crítico y antagónico, solo que, al igual

que Ortega, ignora esta virtud suya debido a su formación germanocéntrica y europeizante.

En suma, la discusión sobre el carácter sistemático o estético de la filosofía resulta insuficiente si se mide con los parámetros de la estabilidad política o los modelos académicos europeos. La legitimación de la filosofía en el Perú requiere partir de su propio *ethos* histórico y dialogar críticamente tanto con las tradiciones europeas como con su herencia hispánica y andina. Solo de ese modo podrá articularse un modo de filosofar verdaderamente nuestro; todo intento de imitar y forzar modelos foráneos conduce, inevitablemente, a un callejón sin salida.

2. El caso o del ejemplo paradigmático

La segunda tesis que sostenemos es que Salazar Bondy encarna el *ethos* peruano en la filosofía de acuerdo con dos sentidos. En primer lugar, por la manera en que articula su propio proyecto filosófico, reflejando las tensiones y aspiraciones propias de nuestra tradición cultural; y, en segundo lugar, por el reconocimiento que alcanzó, tanto en vida como de manera póstuma, como figura representativa del pensamiento filosófico nacional.

2.1. El proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy

Se puede afirmar que la fuerza intelectual de Salazar radica en la síntesis audaz y despojada de los prejuicios eurocéntricos de la especialización académica de las tres principales tradiciones filosóficas del siglo XX, que muchos consideraban irreconciliables: el marxismo, la fenomenología y la filosofía analítica. A ellas incorpora un cuarto elemento, ya presente en intelectuales peruanos como Mariátegui, Haya de la Torre, Gonzales Prada o Víctor Andrés Belaúnde: el análisis de los problemas de la realidad nacional desde la historia, la economía, la política o la educación. Este componente constituye el eje que vertebra su proyecto filosófico: el *quid* articulador de todas sus dimensiones (ontología, antropología, axiología, política, estética, etc.).

Así, cuando Salazar estudia la filosofía moral inglesa, no lo hace en función de la doxografía académica —es decir, como “especialista académico”—, sino para indagar cómo la noción de valor podía iluminar los dilemas éticos y políticos del Perú de su tiempo y, por extensión, de América Latina. En este gesto se manifiesta, con claridad, el *ethos peruano* que Salazar encarna: una reflexión crítica y abierta al diálogo universal, que no teme la mixtura barroca de las tradiciones filosóficas, pero permanece firmemente anclada a la realidad concreta, antes que en un mundo trascendental, hacia donde suele apuntar el *ethos* de los idealistas.

Lamentablemente, su temprana muerte le impidió dejar una obra que sistematizara el conjunto de sus escritos, es decir, una exposición articulada de su proyecto filosófico, que algunos académicos han intentado adscribir —no sin

errores— a la llamada *filosofía de la liberación*⁵⁵. Tal clasificación resulta, a mi juicio, tanto impropia como innecesaria, pues introduce ambigüedad al momento de interpretar un proyecto filosófico de naturaleza crítica y programática —no sistemática— y, al mismo tiempo, oscurece su impacto e influencia en la posterior *Escuela de San Marcos*.

A diferencia de los filósofos de la liberación —en su mayoría argentinos y profundamente influidos por el pensamiento cristiano—, Salazar Bondy se distancia de toda inspiración eclesiástica y se sitúa en un horizonte materialista y crítico⁵⁶. Además, su proyecto filosófico no pretendía erigirse en un sistema cerrado que compita en igualdad de condiciones con los sistemas europeos, como sí sucede con la *filosofía de la liberación*. El filósofo peruano actuó con prudencia: delineó una *filosofía para la liberación*, un proyecto en construcción que reconoce sus propios límites y concibe la liberación como un proceso histórico, conflictivo y abierto. Intuye la posibilidad de emancipación, pero no la formula como un ideal normativo —ético o político— definitivo.

De este modo, evita el idealismo liberacionista y conserva una prudencia epistemológica que lo distingue de manera notable: su proyecto no pretende constituir un sistema, sino crear las condiciones materiales de un nuevo *ethos* desde el cual pueda surgir, eventualmente, un sistema filosófico auténtico. Así, se infiere que para el Salazar Bondy *la filosofía se vuelve sierva de la política y no al revés*: la cultura solo se libera en la medida en que existan —condiciones de posibilidad materiales y no ideales o normativas— la liberación política y económica:

13. Los peruanos, que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a la vez, una necesidad de bienestar y una *necesidad de cultura integrada y vigorosa*, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folklórico, sino de *una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy*, tienen ante sí el imperativo de liberar a su

⁵⁵ En la Escuela de San Marcos, el primero en asumir dicha pretensión es el filósofo David Sobrevilla, quien, en el estudio introductorio a la obra póstuma de Salazar Bondy, *Dominación y liberación* (1995), sostiene que, hacia fines de 1968, el pensador peruano inaugura una nueva etapa filosófica —prolongada hasta su muerte en 1974— en la que formula una propuesta de *filosofía de la liberación* como filosofía tercermundista, orientada a superar tanto las corrientes hegemónicas del pensamiento como aquellas formas discursivas que reproducen la dominación cultural (p. 17). Posteriormente, el filósofo Joel Rojas retoma y profundiza esta línea interpretativa en su tesis de licenciatura titulada *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy* (2019).

⁵⁶ Prueba de ello es su reflexión sobre la *dominación trascendente o teológica* que ejerce lo sagrado (el Otro, Dios) hacia el creyente en el contexto de las religiones monoteístas, principalmente el cristianismo (tanto en su variante católica como protestante): “VI. Dominación trascendente. Sentido de esta relación. Referencia a una entidad superior, de carácter no natural o de índole más bien metafísica. En este caso se encuentra la relación religiosa que tomamos en su forma paradigmática: 1. Dios-creyente” (Salazar Bondy, 1995, p. 308).

país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, *alienación de su ser*.

14. Esta liberación significa, en nuestro caso, *cancelar el sistema económico social capitalista* que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión. (Salazar Bondy, 1969, pp. 56-57)

En suma, el proyecto filosófico de Augusto Salazar Bondy no pretende erigir un sistema que rivalice con los modelos europeos, pues reconoce que surge desde una cultura aún atravesada por la dominación. Por ello, orienta su reflexión —con prudencia y lucidez— hacia la tarea más profunda: la de reconfigurar las bases mismas de nuestro *ethos* para que, sobre ellas, pueda algún día surgir un sistema filosófico auténtico. Su obra, inacabada decisiva, encarna el *ethos* peruano precisamente porque no imita ni se proclama idealistamente liberada, sino que, desde el desencanto y la crítica, emprende la reconstrucción de un nuevo *ethos*. En este sentido, Salazar Bondy no solo representa el *ethos* peruano en la filosofía, sino que lo problematiza y lo transforma en proyecto: una búsqueda incesante de autenticidad que, al reconocer su dependencia histórica, la convierte en el punto de partida de una liberación posible.

2.2. *El reconocimiento de Augusto Salazar Bondy*

La misma dinámica que se expresa en la fuerza intelectual de Salazar Bondy también se manifiesta en la forma en que fue —y sigue siendo— reconocido públicamente. Esta dimensión mediática de su figura, entendida como su recepción pública, intelectual y simbólica, ha sido poco explorada, aunque resulta fundamental para comprender lo que significa filosofar desde el *ethos* peruano. A mi juicio, Salazar Bondy ha sido reconocido, tanto en vida como póstumamente, a través de cinco facetas: filósofo, político, historiador, educador y literato. Sin embargo, solo las cuatro últimas se muestran más compatibles con el *ethos* peruano, en la medida en que expresan el carácter estético, narrativo y práctico de nuestra tradición intelectual —una tradición que privilegia la palabra viva, el relato y la reflexión crítica antes que la sistematicidad abstracta.

En coherencia con ello, no sorprende que su obra sobre la “Historia de las ideas” en el Perú siga siendo, hasta hoy, un clásico en la educación universitaria y preuniversitaria. Al abordar la historia de la filosofía peruana, resulta casi inevitable que los docentes —tanto en los cursos generales de las universidades como en las academias preuniversitarias— recurran a los escritos de Salazar Bondy. Lo preocupante, sin embargo, es que se trata de textos elaborados en las décadas de 1960 y 1970, de modo que enseñar filosofía en el 2025 a partir de esos manuales implica reproducir un marco interpretativo que ya no dialoga plenamente con los desafíos actuales. Por otro lado, difícilmente puede hallarse un historiador bien documentado que, al analizar el pensamiento peruano del siglo XIX en adelante, no dialogue con las categorías y diagnósticos propuestos por el maestro sanmarquino.

Su reconocimiento como educador también es significativo. En 2022, la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos erigió un busto en su honor, gesto que simboliza la vigencia de su legado pedagógico. En esas mismas aulas se estudian aún sus aportes en diálogo con la *pedagogía crítica* de Paulo Freire y otras corrientes contemporáneas que comparten su preocupación por el ejercicio de la pedagogía en los pueblos latinoamericanos.

La faceta literaria de Salazar, en cambio, ha sido menos visible, en parte debido a la sombra de su hermana Sebastián, reconocido escritor. No obstante, recientemente se ha revalorizado su obra *Bartolomé o De la dominación* desde una lectura simbólica y metafórica que permite extraer reflexiones sobre el ethos andino. Este enfoque fue desarrollado por Zenón Depaz, uno de los principales intérpretes de la filosofía andina en la *Escuela de San Marcos*. En su conferencia inaugural del *XX Congreso Nacional de Filosofía “Augusto Salazar Bondy”*, Depaz sostuvo que “*el último Salazar*” adopta un modo dialógico y literario para expresar sus ideas filosóficas, a diferencia del “tercer Salazar” de orientación humanista identificado por David Sobrevilla:

Las tesis que Salazar sostuvo allí [en *Bartolomé o de la dominación*] revaloran los horizontes de sentido heredados de los pueblos originarios de Nuestra América, conllevan —decíamos— una crítica civilizatoria, y esa potencia no ha sido suficientemente apreciada. Esas tesis, ciertamente, lo conducían más allá del horizonte humanista occidental que había presidido sus ideas previas sobre dominación, dependencia y autenticidad, aquellas que recogió la Filosofía de la Liberación, razón por la cual —digamos de paso— sí tiene asidero la tesis de David Sobrevilla, según el cual el pensamiento de Salazar —aquel que todavía circunscribe la dominación en el horizonte humanista— sería la matriz de la Filosofía de la Liberación. (Letras TV – UNMSM, 2025, 1:57:25)

Pese a la riqueza de estas múltiples facetas, el hilo conductor que las articula —y que define su legado— es la política. Salazar Bondy tuvo un claro interés en la transformación de la nación peruana. Este fue el núcleo de su proyecto filosófico. No fue, como alguna vez sugirió el maestro Depaz, un simple y ordenado profesor de filosofía. A mi juicio, tampoco fue un “Ovidio delirante” que mezclaba quechua, griego, latín e ideas sofisticadas al modo de Churata. Su participación en la vida intelectual y pública del país fue más amplia: filosófica, histórica, literaria y pedagógica, pero con un trasfondo político innegable. Y no solo político en el plano teórico o ideológico, sino también en el terreno militante, como lo evidencia su participación en el Movimiento Social Progresista y, posteriormente, en el gobierno del general Velasco Alvarado, donde desempeñó un papel central en la Reforma Educativa.

De este modo, en el maestro Salazar, filosofía y nación van siempre de la mano. Tanto en su labor teórica como en su práctica política, demostró que la filosofía debía estar íntimamente vinculada al ethos nacional. Sus estudios sobre la historia de las ideas en el Perú constituyen, en ese sentido, la aplicación concreta de sus años dedicados al análisis crítico de las corrientes filosóficas europeas. Si su balance histórico es o no del todo acertado, constituye otro

debate; lo innegable es el ejercicio intelectual y vital profundamente comprometido con la historia del país y con el esfuerzo por comprender su ethos. Lo mismo puede decirse de su actividad pedagógica, política y literaria, puesta al servicio de la difusión y aplicación de sus ideas filosóficas.

3. El ocaso o de la nueva *Escuela de San Marcos*

Después de examinar las dos tesis sobre el vínculo entre filosofía y nación en el Perú a partir del proyecto filosófico y la figura de Augusto Salazar Bondy, se puede deducir una tercera sobre cómo se manifiesta dicha relación en el presente. Sin embargo, la respuesta no puede derivarse únicamente de lo analizado hasta aquí, sino que debe ampliarse a partir de mi quehacer filosófico —circunscrito a la *Escuela de San Marcos*— y en diálogo con el legado de Augusto Salazar Bondy.

En este contexto, la figura de Salazar se presenta ya no como un caso paradigmático, sino desde el ocaso de su proyecto filosófico. A mi juicio, su proyecto filosófico resonó en sus estudiantes de filosofía de una manera tan intensa que formó lo que ahora denomino “Escuela de San Marcos”. Esta se vio iluminada por nuevos temas, problemas y enfoques, lo que permitió que surgieran nuevas líneas de diálogo e investigación filosófica⁵⁷.

Aunque aún no existe un estudio exhaustivo sobre el impacto e influencia de Salazar Bondy en la escuela, es posible esbozar esquemáticamente las vertientes principales continuadas por los maestros de mis maestros. La Escuela de San Marcos puede dividirse en dos etapas: etapa historicista (1967–2011) y otra que denominaremos —aunque de modo problemático— etapa decolonial (2014–actualidad). La etapa historicista es en la que Salazar influye de manera directa. Con su historicismo radical, Augusto Salazar Bondy detona el modo de hacer filosofía en San Marcos, generando dos vetas interpretativas y críticas: *el historicismo reconstructivo y el historicismo deconstructivo*.

3.1. *El historicismo reconstructivo*

El historicismo reconstructivo se centra en reinterpretar o reconstruir la historia de la filosofía peruana a partir de las categorías que Salazar empleó, como “dominación” o “autenticidad”, así como otras que requieren un estudio más exhaustivo. Desde una mirada general, se observa que su énfasis es principalmente académico más que político. Además, esta veta se abre a cuatro subvertientes, asociadas con cuatro discípulos destacados de Salazar Bondy:

- 1) *Historicismo antropológico* (María Luisa Rivara de Tuesta): Estudió el concepto de “humanismo” en los filósofos peruanos. Entre sus aportes destacan *José de Acosta. Un humanista reformista* (1970) y la dirección de *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana* (2004, UNESCO).

⁵⁷ Algo semejante ocurrió con la denominada “Escuela de Oviedo” en España y el filósofo Gustavo Bueno.

- 2) *Historicismo estético* (David Sobrevilla): Estudió la estética como filosofía del arte y teoría de lo bello. Sus contribuciones incluyen el artículo “El inicio de la estética filosófica en el Perú a principios del siglo XVII: La belleza en Dávalos y Figueroa y el arte de la poesía en la Poetisa Anónima” (2000), su tesis doctoral publicada en español *La estética de la antigüedad: estudios sobre lo bello y el arte en el pensamiento de Platón, Aristóteles, Cicerón y Plotino* (1981) y la dirección de la edición 25 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, titulada *Estética* (2003).
- 3) *Historicismo marxista* (Raimundo Prado): Estudió el concepto de “marxismo heterogéneo” acuñado por Salazar Bondy para referirse al marxismo de José Carlos Mariátegui. La discusión se plasmó en *El marxismo de Mariátegui* (1982).
- 4) *Historicismo hermenéutico* (José Carlos Ballón): Estudia la historia de la filosofía colonial, especialmente los aportes en lógica y filosofía del lenguaje, combinando enfoques de la filosofía continental y analítica⁵⁸. Entre sus publicaciones destacan el artículo “El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano” (1999) y sus dos tomos de *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII* (2011).

Un análisis más detallado sobre estas publicaciones seguramente mostrará cómo los discípulos de Salazar Bondy conservaron, reinterpretaron y problematizaron las categorías de su maestro (v.g. “dominación”, “autenticidad”, “la distinción pensamiento y filosofía”, etc.). En otras palabras, no solo reconstruyeron la historia de la filosofía peruana, sino que la ampliaron, corrigieron e incluso superaron las limitaciones de Salazar Bondy. De este modo, esta vertiente muestra que la tradición salazariana constituyó una antorcha luminosa, guiando el desarrollo de un modo de filosofar en la Escuela de San Marcos que persiste hasta nuestros días, centrado en el estudio crítico de la historia de la filosofía.

3.2. *El historicismo deconstructivo*

El historicismo deconstructivo tiene como principal tarea deconstruir o desmontar las categorías empleadas no solo en la historia de la filosofía peruana, sino en el modo en que se hace filosofía en general. A diferencia del historicismo reconstructivo, su énfasis es principalmente político más que académico, y su crítica se realiza desde una perspectiva civilizatoria. El representante más destacado de esta vertiente fue Juan Abugattás (1948-2005), cuyas dos publicaciones póstumas de 2005 —*Indagaciones filosóficas sobre nuestro futuro* (Fondo Editorial UNMSM y UNESCO) y *La búsqueda de una alternativa civilizatoria* (Ministerio de Educación del Perú)— ejemplifican esta orientación.

⁵⁸ Un esfuerzo semejante se puede observar en México a cargo del filósofo Mauricio Beuchot en obras como *Lógica y metafísica en la Nueva España* (2006) o *Historia de la filosofía en el México colonial* (1996).

En su crítica a la técnica y la racionalidad instrumental de la modernidad, se vislumbra el *ocaso* de las reflexiones salazarianas: categorías como “dominación” o “autenticidad” prácticamente desaparecen, dando paso a un ejercicio más crítico. Abugattás lleva hasta sus últimas consecuencias la tarea de Salazar de desmontar el modo en que hacemos filosofía, evidenciando que dicho modo no solo replica un patrón “europeo” incompatible con el *ethos* de los países del tercer mundo, sino con el propio sentido de la civilización humana. Se trata de una racionalidad que cosifica la naturaleza y somete a la vida a la lógica instrumental; la única forma de enfrentarse a ella no puede limitarse a la praxis política revolucionaria, sino que requiere un sistema de categorías que cuestione los cimientos de la civilización europea que, en nombre de la humanidad, conduce al desastre global.

Así, la transición hacia la segunda etapa —la *etapa decolonial*— no es abrupta. Su representante más notable es Zenón Depaz, quien, al igual que su maestro y amigo Abugattás, cuestiona el horizonte civilizatorio, pero lo hace desde las categorías derivadas de su interpretación de la civilización andina. Esta reflexión se puede estudiar con mayor rigor en su obra magna *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochiri* (2015). Lo que Depaz denomina “*cosmo-visión andina*” constituye un modo alternativo de comprender el mundo, ofreciendo un nuevo horizonte filosófico en la Escuela de San Marcos y compatible con el *ethos* peruano, capaz de desafiar el eurocentrismo sin perder rigor conceptual.

No obstante, Depaz reconoce la huella de Salazar en su propia filosofía, especialmente a través del diálogo *Bartolomé o de la dominación*. Así, la tradición filosófica de la Escuela de San Marcos tiene un filósofo central que orienta el proyecto, pero no se limita a repetirlo; más bien, lo reinterpretamos desde el quehacer filosófico contemporáneo, resaltando su relevancia en algunos aspectos y, en otros, evidenciando su inevitable ocaso.

Conclusiones

1. El análisis desarrollado muestra que el *ethos* peruano constituye un marco singular de legitimación filosófica, distinto de los modelos griegos o germánicos. Lejos de ser una simple indiferencia hacia la filosofía, el *ethos* peruano privilegia formas narrativas, estéticas y prácticas, integrando historia, memoria y experiencia comunitaria. Esta configuración histórica permite un filosofar legítimo, aunque diferente, en el que la sistematicidad europea no constituye un parámetro determinante.
2. La obra y praxis de Salazar Bondy encarnan este *ethos*, al articular su reflexión filosófica desde la realidad peruana y latinoamericana, integrando filosofía, política, historia, educación y literatura. Su proyecto no buscó imitar modelos europeos ni erigirse en un sistema cerrado, sino sentar las bases de un pensamiento auténticamente nacional, capaz de dialogar con tradiciones universales desde una perspectiva crítica y emancipadora. Su legado evidencia cómo la filosofía en el Perú depende del reconocimiento contextual y de la capacidad de interpretar su propio *ethos*.

3. El impacto de Salazar Bondy en la Escuela de San Marcos revela que la filosofía peruana puede sostenerse y transformarse a partir de sus propias categorías y problemáticas. La distinción entre historicismo reconstructivo y deconstructivo ilustra cómo los discípulos de Salazar reinterpretaron, ampliaron y problematizaron las enseñanzas del maestro; mientras que la etapa decolonial evidencia la emergencia de nuevas perspectivas, como la cosmo-visión andina, que dialogan críticamente con el eurocentrismo y articulan un horizonte filosófico contemporáneo coherente con el ethos peruano.
4. Los futuros filósofos debemos asumir el desafío de ser los nuevos pilares de la cultura nacional. Solo bajo esa perspectiva, la filosofía no se mantiene apática a las dinámicas y tensiones que atraviesan nuestra propia realidad; y solo así, la filosofía se vuelve un modo de vida legítimo, al igual —o incluso mayor— al de los griegos o germanos. *Todo rastro de incompatibilidad con nuestro ethos se disipa al contemplar la profundidad de la sombra de Salazar, pues es en ese umbral de penumbra y silencio donde comienza a nacer una nueva luz: una luz que no rechaza la oscuridad, sino que se alimenta de su contraste y halla en ella, también, la profundidad de su propio resplandor.*

Bibliografía

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (C. García Gual, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada ca. siglo III d. C.)
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (2012). *En búsqueda del sentido*. Editorial Docencia.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Gaos, J. (1990). *Obras completas VI: Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- González Di Piero, E. (2000). Historicismo y personismo: Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos. *Devenires*, 1(2), 113–138. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/714>
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2025). *Lectures on the philosophy of world history: Volume II. The lectures of 1830–1831* (R. F. Brown & P. C. Hodgson, Eds. & Trans.). Oxford University Press.
- Letras TV – UNMSM. (2025, agosto 4). *XX Congreso Nacional de Filosofía “Augusto Salazar Bondy”* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=S_-u43ucAIA
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (L. Moreno, Trad.). Valdemar.
- Salazar Bondy, A. (1967). *La filosofía en el Perú*. Editorial Universo.
- Salazar Bondy, A. (1969). *Entre Escila y Caribdis*. Casa de la Cultura del Perú.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Dominación y liberación: Escritos 1966–1974* (D. Sobrevilla, Ed.). Fondo Editorial de la Facultad de Letras, UNMSM.

Salazar Bondy, A. (2004). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Siglo XXI Editores.